49e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 19 12 MAI 1932

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

SOMMAIRE

I. Une enquête sur la terminologie mystique : but, collaborateurs, résultats.

II. Autour de S. Jean de la Croix. — A) Editions. — 1. Editions anciennes, leur histoire. — 2. Editions récentes. Dom Chevallier : méthode, résultats, desiderata.

B) Doctrine. La saine théologie permet-elle de dire comme S. Jean de la Croix que l'âme sainte dès ici-bas est associée d'une certaine manière à la spiration de l'Esprit-Saint ?

III. Aux frontières de la théologie mystique. — 1. La mystique vue du dehors : histoire et théories : Bastide. — 2. Une pseudo-mystique : la « Madeleine » du Dr Pierre Janet.

IV. Un recueil des décisions de l'Eglise relatives à la vie ascétique et mystique : J. de Guibert.

V. Antiquité chrétienne. — 1. S. Paul. — 2. Les premiers maîtres égyptiens. — 3. « Bibliothèque patristique de spiritualité » : Origène ; Méthode d'Olympe ; S. Jérôme ; S. Augustin. — 4. Autres travaux sur ce dernier : Maréchal ; Cayré ; Maritain. — 5. Le Pseudo-Denys l'Aréopagite.

VI. Spiritualité dominicaine. — 1. S. Thomas. — 2. Tauler. — 3. Petitot. — 4. Rambaud. — 5. Deux biographies de sainte Catherine de Sienne : Zeller et de Sanctis Rosmini.

VII. Spiritualité franciscaine. — 1. S. Bonaventure, textes et travaux : P. Jean de Dieu ; P. Bissen. — 2. Le P. d'Argentan.

VIII. Spiritualité carmélitaine. — A) Textes et traductions. — 1. Traduction des Œuvres de sainte Thérèse, — 2. de S. Jean de la Croix. — 3. P. Maur de l'Enfant Jésus.

B) Ouvrages sur sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus : 4 Documents ; — 5. « A l'Ecole de la Sainte » ; — 6. P. Martin ; — 7. P. Xavier ; — 8. P. Eymieu ; — 9. Mgr Prunel ; — 10. « Etudes et Documents » ; — 11. S. Barrault ; — 12. P. Joret.

IX. Spiritualité ignacienne. — 1. Von Hertling. — 2. J. Rigoleuc. — 3. V. Huby. — 4. J. Crasset. — 5. Caussade. — 6. L. Peeters.

X. Divers. — 1. Vén. Louis de Blois. — 2 4 S. Jean Eudes. — 5. P. Lamballe. — 6 Vén. L.-M. Baudoin. — 7. S. Paul de la Croix. — 8. Dom P. de Puniet. — 9. R. P. Cayré. — 10. *Dictionnaire de Théologie catholique.* — 11. A. Saudreau.

§ Ier. — Une enquête sur la terminologie mystique

Sur l'initiative de M. Saudreau, une enquête a été instituée récemment auprès des auteurs qui s'occupent de théologie mystique, quelles que soient leurs écoles. Voici en quels termes M. S. définit le but et l'utilité de cette enquête :

« Les auteurs qui, de nos jours, écrivent sur la mystique, ne s'entendent pas sur le sens des mots qu'ils emploient. Cette diversité dans la terminologie 1. est une cause de confusion et de désaccord ; 2. elle fait que portent à faux beaucoup d'arguments ; 3. elle rebute parfois ceux qui désireraient étudier cette science ; 4. ...qu'on fixe le vocabulaire de la haute spiritualité ...et l'on verra ...qu'il y a aujourd'hui beaucoup plus que certains ne le croient de points fondamentaux acceptés par tous.

Si ceux qui ont traité les questions mystiques, 1° consentaient à s'expliquer ...sur le sens des mots qu'ils emploient et s'ils cherchaient à leur donner la même signification ; 2° s'ils voulaient aussi faire effort pour arriver à un accord, qu'au fond je crois réel, sur les principes fondamentaux de la haute spiritualité, ce serait grand profit pour tous. » (*La Vie Spirituelle*, juin 1929, supplément, p. 129-130).

C'est nous qui avons mis des nos à cette dernière phrase, et nous voulons souligner ainsi que M. Saudreau demandait en réalité deux choses distinctes : 1° la formation d'un petit lexique commun à tous ; 2° l'exposé fait par chacun de ses vues fondamentales sur la mystique. Le premier travail pouvait à la rigueur être fait en commun, malgré de profondes divergences doctrinales ; l'exemple donné sur un terrain au moins aussi mouvant que celui des théories mystiques par la « Société française de philosophie » prouve que, par cette méthode employée avec quelque rigueur critique, on peut arriver, provisoirement du moins, à un certain accord sur le sens des mots, même entre auteurs qui se réfèrent à des systèmes opposés. La seconde question comportait un double danger : celui d'influencer l'essai de définition *nominale* des termes par le souci de la définition *réelle* qui devait suivre, et celui d'inviter les auteurs à insister sur « les principes fondamentaux » de leur système particulier plutôt que sur la doctrine commune à tous les systèmes.

Une dernière difficulté devait naître de l'exemple donné par M. Saudreau, qui, le premier, répondait (*ibid.*) aux questions qu'il avait posées. Il formulait son avis, puis en esquissait une rapide justification par un appel à l'autorité de quelques-uns des plus grands mystiques : S. Jean de la Croix, S. François de Sales, sainte Thérèse, etc. Mais précisément cet essai de démonstration par la tradition mystique heurtait (à tort selon nous, mais peu importe ici) l'interprétation donnée à la doctrine des mêmes saints par ceux-là même dont M. Saudreau sollicitait l'avis. Là encore on s'exposait à évoquer les divergences par la manière dont on invitait à l'entente.

Les réponses ont été publiées dans *La Vie Spirituelle* de juin 1929 à mai 1931.

Parmi les auteurs que M. Saudreau priait de donner leur avis, un certain nombre se sont récusés : l'on nous indique Dom Lehodey, Mgr Lejeune, le P. Bainvel, Dom Buttler, le P. Dosda, M. Tanquerey, M. Pourrat, le P. d'Alès. Entre ceux qui ont répondu, quelques-uns l'ont fait si brièvement qu'on ne saurait vraiment dire qu'ils ont collaboré à l'enquête telle qu'elle était proposée : tels le P. Maréchal, S. J., et le P. de la Taille, S. J. Un autre, le P. Vuillez-Sermet, S. J., interprétant le questionnaire comme s'il s'agissait uniquement de l'instruction pratique du confesseur, renvoie à l'*Homo apostolicus* de S. Alphonse, dont il fait à bon droit un grand éloge ; mais si utile que soit cette indication, elle ne répond point à la question posée.

Ces éliminations faites, l'on constate que quatorze auteurs ont donné leur avis. Trois appartiennent au clergé séculier : M. Saudreau, Mgr Paulot, M. Maquart ; trois à l'Ordre de St-Dominique : les PP. Gerest, Joret et Garrigou-Lagrange (ce dernier donnant la conclusion de l'enquête) ; deux à la Compagnie de Jésus : les PP. de Guibert et Albert Valensin ; les autres sont les Pères Jérôme de la Mère de Dieu, carme déchaux, Lucas, eudiste, Cayré, augustin de l'Assomption, Huijben, bénédictin, et Théotime de Saint-Just, capucin. Cette simple énumération montre que, si l'exploration n'est pas absolument complète, du moins les coups de sonde ont été placés en des endroits variés.

L'on a vu plus haut que la question posée tendait simultanément à fixer le sens des mots et à confronter les doctrines. Et tandis que Mgr Paulot se croyait invité à « dresser une sorte de lexique, un *Dictionnaire de l'Académie de la sainte Dilection*, comme dirait S. François de Sales » *(V. S.* 1929, p. 30), le P. Cayré déclarait : « C'est sur la doctrine mystique elle-même que porte en réalité votre enquête, autant et plus que sur la terminologie » *(V. S.* 1930, p. 132).

Cette imbrication amena du flottement dans la rédaction de presque toutes les réponses.

Deux de celles-ci ont cherché avant tout à donner les définitions des termes usuels en théologie mystique : ce sont celle du P. Albert Valensin, S. J., et, avec le souci d'une méthode plus technique, celle de Dom Huijben, O. S. B. Le P. Valensin propose une définition des termes suivants : *oraison surnaturelle, oraison passive, oraison extraordinaire, oraison mystique, contemplation acquise et infuse.* Dom Huijben cherche à fixer le sens des termes d'après l'étymologie et d'après la logique : c'est dans son travail qu'on trouverait le meilleur point de départ pour un essai de lexique, notamment sur les mots : *mystique, ordinaire, extraordinaire.*

Toutes les autres réponses sont plutôt des exposés directs des vues personnelles de leurs auteurs sur les points actuellement controversés en théologie mystique, et spécialement sur deux d'entre eux : la définition de la contemplation et ses espèces ; l'élément d'après lequel il conviendrait de définir l'état mystique.

M. Maquart, avec une belle ardeur qui témoigne de la vigueur de ses convictions thomistes, a rappelé comment la plupart des controverses sur la théologie mystique peuvent se rattacher aux fameuses controverses sur la nature de la grâce efficace. Il y a là, malgré les protestations soulevées à ce propos par le P. Cavallera *(Revue d'Ascétique et de Mystique,* janvier 1930, p. 104) UNE des raisons qui expliquent le désaccord entre théologiens mystiques (cf. ce que nous avons écrit à ce sujet, *Ami* du 8 janvier 1925, p. 24-27) ; mais tout le désaccord ne tient pas à cette controverse d'école, et il est bien significatif que M. Saudreau lui-même déclare ne pas être partisan de la théorie de la grâce efficace *ab intrinseco* *(V. S.* 1930, p. 92).

Le P. Lucas, eudiste, « confident » et « héritier » du P. Lamballe, a résumé les vues de celui-ci [1]. Le P. Théotime de Saint-Just, capucin, se présente lui aussi comme un disciple fidèle de son frère en religion, le P. Yves de Mohon [2]. Le P. Schryvers, C. SS. R., le P. Jérôme de la Mère de Dieu, C. D., donnent un bref aperçu de leurs vues développées ailleurs. Il en est de même soit de Mgr Paulot, qui insiste sur les conséquences pratiques de sa doctrine, soit du P. de Guibert, S. J., qui montre bien, en terminant son exposé, les raisons pour lesquelles la controverse reste inévitable.

Le P. Gerest, O. P., qui s'attache surtout à étudier l'état mystique, propose de le définir comme une « emprise de Dieu » sur l'âme. Avec le P. Cayré, A. A., est mise en valeur la notion de « méditation contemplative, » déjà proposée par lui dans sa belle étude sur la spiritualité de S. Augustin (cf. *Ami* 1928, p. 418-21).

L'impression dominante après la lecture de ces réponses est celle de la divergence très importante des opinions : *Quot capita, tot sensus.* Quelques lignes doctrinales maîtresses se dégagent-elles néanmoins, comme le souhaitait et l'espérait le promoteur de l'enquête ?

Deux articles, l'un de M. Saudreau, l'autre du P. Garrigou-Lagrange, donnés comme conclusion de l'enquête, ont cherché à montrer sur quels points et dans quelle mesure l'accord semblait réalisé.

Pour rendre tangible cet accord, M. Saudreau pose trois questions *(V. S.* mars 1931, p. 170) :

1° « Est-il exact que les grâces par nous décrites existent ? » Sur ce point l'accord est unanime : « Après avoir lu mon article de juin 1929, [personne] ne m'a écrit : les grâces décrites par vous comme étant les grâces mystiques n'existent pas » *(ibid.,* p. 161).

2° « Est-il vrai que ces grâces apportent dans la vie de celui qui les reçoit, dans ses relations avec

[1] L'ouvrage du P. Lamballe vient d'être réédité. Nous en reparlerons plus loin.

[2] Sur le livre et les idées du P. Yves de Mohon, voir *Ami* 1930, p. 764-765.

Dieu, un changement très important et dont les directeurs doivent tenir compte ? » A la question posée sous cette forme générale, on n'a pu également répondre que par l'affirmative.

3° « Est-il exact que ces grâces sont données normalement à ceux qui ont, comme dit le P. Lallemant, franchi le pas ?... » En d'autres termes, la contemplation infuse qui caractérise l'état mystique est-elle dans la voie normale de la sainteté ? A cette question presque tous les correspondants (comme le remarque le P. Garrigou-Lagrange, *V. S.*, mai 1931, p. 68) ont répondu par l'affirmative. Oui, presque tous, sauf le P. de Guibert qui avait fait des réserves formelles (*V. S.*, janvier 1931, p. 54 55) en des termes qu'il convient de citer :

« Je ne crois pas que la contemplation infuse soit la seule ligne normale de développement de la vie spirituelle, et qu'il faille regarder comme de rares exceptions ceux qui arrivent à un vrai degré de perfection et même de sainteté sans que leur oraison prenne la forme d'une contemplation nettement caractérisée. Autre chose est qu'il n'y ait pas de sainteté sans la vie mystique, si l'on entend par là conduite spéciale et docilité habituelle de l'âme aux impulsions du Saint-Esprit, union à Dieu continue sous une forme ou sous l'autre, intensité profonde de la prière, etc. ; là pas de discussion : tout le monde là dessus est d'accord pour le fond, quelle que soit la diversité des formules. »

Partant de ces assertions du P. de Guibert comme de la majeure d'un argument, le P. G.-L. (*V. S.*, mai 1931, p. 69-73) en a tiré des conclusions favorables à sa propre doctrine.

Le P. de Guibert avait cependant marqué le caractère hypothétique et verbal de sa concession : *si l'on définit* le mot *mystique* comme M. Saudreau, alors il n'y a pas de sainteté sans vie mystique, tout le monde l'admet ; mais précisément la question est de savoir si M. Saudreau ne qualifie pas de *mystiques* des actes et des états que d'autres théologiens, notamment dans la Compagnie de Jésus, regardent comme préparatoires ou concomitants par rapport à l'état mystique, mais étrangers à son essence. Il faut bien voir que c'est là le fond du débat : M. Saudreau fait commencer l'état mystique plus tôt que ses adversaires ; il appelle contemplation infuse (donc mystique) des oraisons dont ses adversaires reconnaissent parfaitement l'existence, mais auxquelles ils ne veulent pas encore donner un rang et un nom si relevés. Sous la querelle de mots se cache en réalité un conflit de doctrines. Et si l'enquête menée par M. Saudreau n'est ni assez complète, ni assez décisive pour fixer définitivement la terminologie mystique, elle a du moins abouti, en toute charité, à un échange de vues aussi intéressant qu'instructif et elle aidera à comprendre, à qui sait lire les textes, en quoi et pourquoi les esprits ne sont pas actuellement mûrs pour une union complète.

S'il fallait une nouvelle preuve pour corroborer cette conclusion, la présente Chronique, comme celles qui l'ont précédée, la donnerait amplement à nos lecteurs.

§ II. — AUTOUR DE S. JEAN DE LA CROIX

A) Editions

A deux reprises déjà (2 août 1923, p. 483-84, et 27 nov. 1930, p. 757-58) l'*Ami* a entretenu ses lecteurs du problème que soulève la tradition manuscrite et imprimée du *Cantique Spirituel* de S. Jean de la Croix. Deux publications très importantes et quelques travaux récents nous invitent à revenir sur ce sujet.

Un mot d'histoire est indispensable pour se rendre compte de l'état actuel de la question.

1. L'ouvrage connu sous le nom de *Cantique Spirituel* se compose de deux éléments : un poème et un commentaire de ce poème.

Le poème[1] fut composé en majeure partie pendant l'emprisonnement de S. Jean de la Croix à Tolède. En sortant du cachot (15 août 1578) après neuf mois de détention, le saint emportait les 30 premières strophes. Vers 1583 il donnait à une religieuse du couvent de Béas un autre groupe de 5 strophes, qui sont les 5 dernières du poème actuel. D'autre part, à la fin de 1584, il remettait à Anne de Jésus, alors prieure du couvent de Grenade, le poème entier de 39 strophes avec leur commentaire. Les 4 strophes intermédiaires avaient été composées, d'après un témoignage de cette époque, entre 1578 et 1583.

Dans les vers ardents et très imagés de ce poème, S. Jean de la Croix avait chanté, en les enveloppant de symboles, son propre amour pour Dieu et les faveurs merveilleuses d'union (fiançailles et mariage spirituels) dont Dieu l'avait gratifié pendant sa captivité. De ce poème tout individuel et dont seul il possédait la clé, il avait répété bien des fois les vers, pour lui tout chargés de sens mystique ; il avait fini par les communiquer, comme l'expression de ce qu'il avait de meilleur et de plus intime dans sa vie spirituelle, à quelques âmes liées à la sienne et capables de la comprendre. Celles-ci y trouvaient, dans une sorte de clair-obscur mystérieux, analogue à celui qui enveloppe le Cantique des Cantiques, à la fois un aperçu des merveilleuses expériences de leur saint ami, et une description à larges traits de leurs propres voies spirituelles. Comme ces strophes, déjà si belles et si riches de sens par elles-mêmes, deviendraient plus significatives et plus précieuses, si leur auteur voulait bien en expliquer clairement tout le sens caché ! Cédant aux prières instantes qui lui étaient adressées, le saint donnait parfois oralement, au parloir des religieuses, le commentaire de telle ou telle strophe : vite on prenait des notes, et ainsi se constituaient, ici et là, des embryons de commentaire, dont on trouve des traces dans les couvents des Carmélites d'Es-

[1] Dans cette partie historique nous nous inspirons surtout des vues du P. Louis de la Trinité, C. D., exposées dans un travail intitulé : *Autour du « Cantique Spirituel »* dont la 1re partie a été publiée dans les *Etudes Carmélitaines*, octobre 1931, p. 1-42.

pagne. A la fin, touché par les prières de la V. Anne de Jésus, à qui, en 1579, il avait déjà donné un commentaire écrit des strophes 17 à 27 seulement, le saint rédigea pour elle un commentaire complet qu'il lui remettait en mains propres en l'automne de 1584.

Les copies de cette paraphrase du *Cantique* se multiplièrent avant et après la mort du Saint (1591). Mais l'ouvrage ne fut pas publié dans la première édition espagnole imprimée des œuvres de S. Jean de la Croix, en 1618, à cause, dit le P. Louis de la Trinité, de « l'opposition énergique, tenace et longtemps victorieuse d'un certain prélat », sur la conduite duquel il ne nous donne actuellement pas d'autres renseignements. Le *Cantique* ne fut édité en Espagne qu'en 1630, et dans cette édition il a 40 strophes.

Dès 1622 une traduction française avait vu le jour à Paris; en 1627, à Bruxelles avait été édité un texte espagnol du *Cantique*. C'est qu'Anne de Jésus, fondatrice des Carmels de France et des Pays-Bas, avait emporté avec elle le livre écrit pour elle par S. Jean de la Croix et l'avait fait connaître. Les deux éditions de Paris et de Bruxelles n'ont que 39 strophes.

En même temps paraissait à Rome, en 1627, une traduction italienne qui, comme la future édition espagnole de Madrid en 1630, possédait 40 strophes commentées.

Ce type à 40 strophes, édité avec les garanties des chefs de l'Ordre (romains et espagnols) prévalut. En 1641, une nouvelle traduction française faite sur l'édition de Madrid de 1630 fit oublier la traduction de 1622, qui ne fut jamais réimprimée.

En 1637 une traduction flamande supplanta également dans les Pays-Bas l'édition espagnole de Bruxelles 1627. Pendant près d'un siècle, il n'y eut plus qu'un texte uniforme du *Cantique* : on le désigne critiquement depuis quelques années par la lettre R.

Mais en 1703 parut à Séville une nouvelle impression, faite, dit l'éditeur, le P. André de Jesus-Marie, sur un manuscrit autographe de S. Jean de la Croix conservé à Jaën. Le poème y compte toujours 40 strophes; mais le commentaire est beaucoup plus long; il présente des divergences doctrinales assez sensibles; l'ordre primitif des strophes est bouleversé. C'est le texte du type B. Il triomphe immédiatement en Espagne, puis s'impose par des traductions à l'Italie (1747), à l'Allemagne (1859), à l'Angleterre (1864), à la France (traduction des Carmélites de Paris, 1877). De nouveau l'unanimité était faite. Ce ne fut pas pour longtemps.

En 1912, dans son « édition critique » espagnole, le P. Gérard de Saint-Jean de la Croix inséra, après le texte B, un texte A qu'il emprunta à un manuscrit de Sanlucar de Barrameda, et qui portait, dit-il, des retouches de la main même du Saint [1]. Or, ce texte de Sanlucar, par le nombre et la disposition des strophes ainsi que par la brièveté et la doctrine du commentaire, se révèle substantiellement identique aux textes des deux premières éditions : l'édition française de Paris 1622 et l'édition espagnole de Bruxelles 1627. Et le P. Gérard (en s'inspirant, nous dit le P. Louis de la Trinité, des très importants travaux, inédits mais plusieurs fois déjà signalés par les érudits, que fit, dans la 2e moitié du XVIIIe siècle, le P. André de l'Incarnation et que conserve la Bibliothèque Nationale de Madrid) adopta l'hypothèse d'une double rédaction A et B faite par le Saint en personne; il écartait en même temps comme apocryphe, mais avec tout le respect convenable, le texte espagnol de 1630 (type R) qui avait reçu les approbations officielles et qui était demeuré si longtemps le texte traditionnel.

2. Telle était la situation quand parurent à peu près simultanément, en 1930, deux éditions critiques nouvelles du *Cantique*, celle du P. Silverio de Sainte-Thérèse et celle de Dom Chevallier.

De la magnifique édition avec notes critiques des *Obras* publiée par le P. Silverio, l'*Ami* a déjà entretenu ses lecteurs (27 nov. 1930, p. 757-58). Le *Cantique* en constitue le tome III [1]. Se rangeant à l'opinion du P. Gérard (1912), le P. Silverio regarde les deux rédactions A et B comme écrites par le Saint; il se contente de faire des deux textes une recension plus soignée et de placer en tête le texte A auquel le P. Gérard avait donné le second rang. En ce qui regarde le *Cantique*, l'édition de 1930 marque donc un progrès sur celle de 1912, mais sans un apport très original.

Il n'en va pas de même de l'édition de Dom Chevallier, bénédictin de Solesmes, spécialisé depuis de nombreuses années dans l'étude de S. Jean de la Croix [2]. Il s'est attaqué directement au problème suivant : Quel est, parmi les divers textes du *Cantique*, celui qui a été écrit par S. Jean de la Croix ? Et pour répondre à cette question, il a adopté la seule méthode scientifique qui puisse donner des résultats : la critique textuelle.

Il commence par rechercher les témoins du texte vraiment marquants et dignes d'une étude approfondie : il en trouve 26.

Puis il organise son travail critique à la lumière du principe suivant : à chaque copie nouvelle

[1] L'authenticité de ces retouches manuscrites attribuées à S. Jean de la Croix ayant été contestée, le P. Silverio (sur l'édition faite par lui, cf. ci-dessous) a accepté la proposition faite par un de ses adversaires de soumettre ces retouches à l'expertise de quelques spécialistes qualifiés. Une Commission de trois membres, tous trois « occupés actuellement dans la section des manuscrits de la Bibliothèque de Madrid », a conclu à l'identité d'écriture entre les retouches du manuscrit de San Lucar et les fragments certainement issus de la main même du Saint. (Cf. *Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, janvier 1932, p. 217).

[1] *Obras de San Juan de la Cruz*, Doctor de la Iglesia, editadas y anotadas por el P. SILVERIO A S. TERESA. Tomo III : *Cantico Espiritual*. 1 vol. gr. in 8 de LXIV-516 p., avec 16 pages de reproductions phototypiques. — Burgos, Tipografia de « El Monte Carmelo ». 1930.

[2] Dom CHEVALLIER, moine de Solesmes. *Le Cantique Spirituel de S. Jean de la Croix, docteur de l'Eglise.* Notes historiques. Texte critique. Version française. — 1 vol. in-8 de 770 p., 40 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. 1930.

d'un texte quelconque correspond un lot de différences, qui sont soit des erreurs de copistes, soit même des retouches intentionnelles ; ce lot de différences qui caractérisent la première copie laissera des traces dans toutes les futures copies exécutées sur elle. On en déduit : 1° que plus une copie est proche de l'original, moins elle a de ces différences ; 2° que plus une copie est loin de l'original, plus elle en emmène avec elle.

Partant de ce principe, l'appliquant à 15 « copies » de premier ordre (manuscrits ou éditions), le P. Ch. s'est mis à noter « sans exception, scrupuleusement, les différences grandes ou petites qui séparent l'un de l'autre ces quinze témoins. Au terme d'une si longue collation, plus de 80.000 variantes sont recueillies, plus de 6.000 par document, soit une vingtaine par page, ce qui n'est pas une moyenne insolite » (Introduction, p. LXVII). De tout cela il constitue seize groupes de différences qui sont des vestiges de forts remaniements, et qui lui permettent d'établir (p. LXXXI) l'arbre généalogique des 15 témoins choisis, et, par une extension facile (p. LXXXIV), celui des 26 témoins importants actuellement connus.

En tête de cet arbre généalogique viennent les éditions espagnole de Bruxelles (1627) et française de Paris (1622), deux manuscrits de Valladolid, un de Madrid et le ms. de Sanlucar. C'est le groupe A (39 strophes, commentaire court) qui représente certainement l'état le plus primitif du *Cantique*.

Un autre groupe important, B, est constitué par le manuscrit de Jaën, deux ms. de Madrid, l'édition de Séville (1703) et celle de Tolède (1912) ; ce texte B (40 strophes, commentaire long) est postérieur au texte A dont il dépend pour une part.

Les éditions de Rome (1627) et Madrid (1630) représentent un troisième groupe R, résultant d'une fusion des deux premiers.

Tels sont les résultats de la pure critique textuelle, basés sur la généalogie des variantes.

Les présomptions sont donc en faveur du texte A. Mais ne pourrait-on admettre que le Saint a retouché lui-même son œuvre, et qu'il est ainsi l'auteur à la fois du texte A et du texte B? On sait que telle fut l'hypothèse d'André de l'Incarnation, reprise par les P. Gérard et Silverio dans leurs deux « éditions critiques. » Très nettement, D Ch. le nie, cette fois pour des raisons d'ordre doctrinal.

D'une étude très serrée (p. LV-LVIII) du prologue que le Saint a mis en tête de son commentaire du *Cantique*, il conclut que S. Jean de la C. regarde comme un *donné divin* la marche suivie par la grâce qui transforme peu à peu l'âme déjà parfaite (c'est-à-dire parvenue à la vie unitive) pour la conduire au mariage spirituel, et que lui, Jean, ne peut rien changer à ce plan sans une sorte de sacrilège. Or le texte B, *postérieur* au texte A, *bouleverse complètement l'ordre A des strophes et le plan* qui en résulte.

Bien plus, en y regardant de près, on s'aperçoit que le but des divergences introduites par B est de nier une thèse doctrinale très hardie affirmée par A. L'âme parvenue au mariage mystique peut dès ici bas, dit A, aimer Dieu autant que Dieu l'aime et trouve dans cette certitude un apaisement à son violent désir de mourir et de jouir de la vision béatifique ; l'âme, dit B, ne peut ici-bas réaliser son désir d'aimer Dieu autant que Dieu l'aime, et sent croître, même après le mariage mystique, son ardente aspiration au ciel, car là seulement ce désir trouvera satisfaction. Dans ces conditions il est impossible que l'auteur de la recension B soit le même que celui de la recension A. Celui-ci (A) étant le plus ancien, représente l'œuvre du Saint ; celui-là (B) est une correction faite par une main étrangère (p. LXXXV-XCII).

Il ne reste plus dès lors qu'à donner une édition critique irréprochable du texte A (39 strophes, commentaire court), en conservant les variantes en note, et c'est ce que fait excellemment D. Ch. Il pousse même le scrupule jusqu'à supprimer complètement la ponctuation du texte espagnol sous prétexte qu'elle n'est pas dans les manuscrits, ce qui est excessif. Et il accompagne ce texte d'une version française soignée [1].

Les résultats auxquels est parvenu D. Ch. dans la partie de son étude où il applique les règles sévères de la critique textuelle pour découvrir les généalogies des témoins sont la partie capitale de son œuvre, la plus méritoire par la somme de travail qu'elle suppose, la plus durable par la sûreté des résultats. Il a démontré, semble-t-il, que, dans l'état actuel de nos connaissances, le texte A est le plus ancien et qu'il a certainement pour auteur S. Jean de la Croix.

La 2e partie de sa thèse, le rejet du texte B comme apocryphe, ne nous paraît démontré par D. Ch. qu'avec probabilité, et non, quoi qu'il en dise, avec une pleine certitude. Il convient de marquer rapidement quelques raisons de cette réserve.

Tout d'abord, — est-ce en nous un préjugé qui tient à l'habitude et au respect des traditions acquises ? — il nous a semblé que D. Ch. a souligné de traits un peu forts les éléments d'opposition doctrinale qu'il découvre entre A et B. Ainsi tandis que A n'aurait visé que les seuls parfaits (voie unitive), B aurait été refondu pour guider aussi les commençants et les progressants dont A ne se souciait pas. Pourtant, même en A, certains passages du commentaire des strophes 12 et 13 nous parlent des progressants qui sont dans la voie illuminative, et décrivent leurs expériences (cf. p. 102, strophe 12, vers 2, f-g ; et surtout p. 128-130, strophe 13, vers 5, n-w).

Il y a peut-être aussi quelque chose à retenir des remarques faites par M. Maritain dans deux longues notes qui accompagnent un article remarquable donné par lui aux *Etudes Carméli-*

[1] Cette traduction ne vise pas cependant à une littéralité servile. Notons seulement qu'aux pages 55-56 elle fait parler « l'âme » ; dans le texte espagnol ce sont « les créatures » qui font entendre leur voix (dans toute cette strophe 5), non « l'épouse ».

taines[1] sur *S. Jean de la Croix praticien de la contemplation*. A l'argument tiré par D. Ch. d'une contradiction doctrinale entre A et B, qui exclurait l'unité d'auteur, M. Maritain oppose une distinction en forme. L'égalité d'amour dont parle S. Jean de la C., remarque-t-il, est susceptible d'une double réalisation, l'une *commencée* ici-bas, l'autre *définitive et consommée* au ciel. Le texte A peut être compris comme décrivant l'égalité d'amour commençant à se réaliser ici-bas, tandis que le texte B, représentant un état plus réfléchi de la pensée du Saint, mettrait l'accent sur la parfaite égalité réservée au ciel. En ce cas, il n'y aurait pas contradiction formelle entre A et B, et S. Jean de la C. *pourrait* être l'auteur des deux textes.

A cela, D. Ch. réplique (*Vie Spirituelle*, juillet 1931, Supplément, p. 29-50) ; cette distinction est bonne en soi, et S. Jean de la C. l'avait présente à l'esprit même en écrivant le texte A. Toutefois il ne s'agit pas ici de savoir ce qui est *possible* dans l'abstrait, mais ce que disent *en fait* les textes concrets A et B. Or le texte A, avec des explications et des preuves, attribue (comme le fait d'ailleurs la *Vive Flamme*, 3e strophe, vers 5 et 6) à l'âme favorisée du mariage spirituel, une égalité d'amour basée sur le don de l'Esprit-Saint, que l'âme reçoit de Dieu et qu'elle lui redonne. Mais c'est précisément ce don mutuel longuement décrit dans A, que B ne veut pas concéder dès cette vie à l'âme, même parvenue au mariage spirituel ; et telle est la raison pour laquelle B n'hésite pas à bouleverser l'ordre des strophes et le sens de leur commentaire. Il y a donc bien contradiction, et pas seulement « déplacement d'accent » ; et D. Ch. maintient dans sa conclusion la dualité d'auteurs.

Une difficulté plus grave, à notre avis, que les deux précédentes vient des problèmes historiques nombreux et délicats qui se posent nécessairement devant les résultats auxquels D. Ch. est arrivé par la critique interne. Jusqu'ici D. Ch. ne leur a donné aucune solution, comme il le reconnaît au début d'une note insérée à la fin de son volume. Que doit-on penser des surcharges dites autographes qu'on trouve en certains manuscrits, surtout en celui de Jaën et en celui de Sanlucar ? Une brève allusion de D. Ch. attribue à un censeur les corrections apportées au texte A par les textes R ou B : qui étaient ce ou ces censeurs ? Dans quel milieu, sous quelles influences doctrinales travaillaient-ils ? Quels étaient leurs buts ? Et de plus, d'où vient que la 40e strophe existe dès les débuts et qu'on la trouve dans les Carmels qui ont été le plus étroitement en rapports avec S. Jean de la C. vers la fin de sa vie[2] ? Une introduction complète aurait dû répondre à ces questions, même si le résultat eût été un retard dans la publication du travail de D. Ch. Car la critique interne trouve ses limites dans les vraisemblances historiques, qui relèvent de la critique externe. D. Ch., qui n'ignore certes rien de tout cela, promet d'aborder à loisir ces questions qu'il regarde, un peu vite, comme « secondaires. » En attendant qu'il les ait élucidées, son travail fait songer à la situation d'une troupe de choc qu'une charge brillante et réussie a placée au centre des positions ennemies et qui rend certaine la victoire, mais qui s'y trouve un peu « en l'air » jusqu'à l'arrivée, plus lente mais décisive, des troupes de soutien.

C'est dans cette voie des recherches historiques relevant de la critique externe que s'est engagé le P. Louis de la Trinité dans un nouveau travail dont seule la première partie est actuellement publiée [1]. Relevons-y l'appréciation suivante (p. 41) : « Au point de vue *critique*, la rédaction A est celle qui s'offre comme absolument sûre ; la rédaction B est l'objet des plus vives controverses ; la rédaction R est considérée par tous... comme apocryphe. » Et concluons que, provisoirement du moins, toute citation du texte du *Cantique Spirituel* doit être faite d'après le texte A, dont nous avons trois bonnes éditions espagnoles, celle du P. Gérard, celle du P. Silverio et celle de D. Chevallier, et une seule traduction française, celle de ce dernier.

B) Doctrine

Un religieux contemplatif, au nom de plusieurs de ses confrères, a prié naguère l'*Ami* de répondre, dans cette *Chronique*, à la question suivante :

« Est-il permis, d'après les principes de la théologie sur la Trinité et sur la grâce, de donner une valeur objective aux expressions des mystiques qui se disent *entraînés dans la vie de la Sainte Trinité, participant à la génération du Fils et à la spiration de l'Esprit-Saint ?* Voir notamment S. Jean de la Croix, *Cantique Spirituel*, strophe 39e. »

D'autres questions analogues nous sont parvenues. Essayons d'y répondre, sans nous dissimuler que nous sommes en face d'une des doctrines les plus difficiles mais peut-être aussi les plus bienfaisantes, de notre révélation chrétienne.

Voici d'abord le texte auquel la demande ci-dessus fait allusion. Nous l'empruntons à la formule A du *Cantique ;* nous aurons, en le relisant, l'occasion de mieux comprendre l'argumentation de Dom Chevallier, qui l'a cité récemment (*Vie Spirituelle*, juillet 1931, Supplément, p. 47-49) dans sa controverse avec M. Maritain [2].

[1] *Etudes Carmélitaines*, avril 1931, p. 62-109 ; les notes auxquelles nous renvoyons se lisent aux pages 73-74 et 75-77.
[2] Cf. Louis de la Trinité, *Le procès de béatification de S. Jean de la Croix et le Cantique spirituel*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, janvier et avril 1927, p. 186-87.

[1] Louis de la Trinité, *Autour du Cantique Spirituel*, dans les *Etudes Carmélitaines*, octobre 1931, p. 1-42.
[2] Dans l'édition A, il s'agit de la strophe 38e ; dans l'édition B, de la 39e. L'édition du P. Silverio donne trois recensions de ce chapitre, avec des différences assez notables (*l. c.*, p. 170-77 ; p. 416-24 ; p. 449-51). Nous avons dit plus haut pour quelles raisons il convenait de s'en tenir actuellement au texte de A.

« La « spiration du souffle [1], » écrit le Saint, est une propriété du Saint-Esprit que l'âme demande ici pour aimer Dieu en toute perfection. Elle l'appelle *spiration du souffle* parce qu'elle est un attouchement ou sentiment très délicat d'amour, ordinairement produit en l'âme en cet état par la présence du Saint-Esprit.

Cette divine Personne, comme en spirant de sa spiration divine, *élève et dispose l'âme* d'une manière très élevée *à spirer elle-même en Dieu la même spiration d'amour que le Père spire dans le Fils et le Fils dans le Père, qui est ce même Saint-Esprit* [2] qu'ils spirent en elle dans cette transformation, vu qu'il n'y aurait pas en vérité transformation si l'âme ne s'unissait et ne se transformait aussi bien à l'égard de l'Esprit-Saint qu'à l'égard des autres Personnes divines, encore que ce soit d'une manière voilée et cachée à cause de la bassesse des conditions présentes.

Et ceci est pour l'âme une gloire si haute, un plaisir si profond, si sublime, qu'aucune langue mortelle ne l'exprime, aucune intelligence humaine, en tant que telle, ne peut en avoir une idée.

Mais l'âme par son union aspire en Dieu, vers Dieu, la même aspiration divine que Dieu, vivant en elle, aspire en soi-même, vers elle. C'est là, je pense, ce que S. Paul a voulu dire (Gal., IV, 6) par ces paroles : « Parce que vous êtes enfants de Dieu, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie, par sa prière, au Père. » Pour les parfaits, ceci a lieu comme il est dit.

On ne saurait être surpris de savoir l'âme capable d'une chose si haute. Etant donné que Dieu l'élève dans sa bonté à devenir déiforme et unie à la Très Sainte Trinité, ce qui la rend divine par participation ; comment serait-il incroyable qu'elle exerce son activité d'intelligence, de connaissance et d'amour en la Trinité même, de concert avec Elle, et tout comme Elle, mais d'une manière participée, Dieu opérant cette chose en l'âme ?

Comment cela se fait-il ? Il n'y a pas à le savoir ; il n'y a pas à l'exprimer ; il n'y a qu'à rappeler comment le Fils nous a conféré cet état sublime et nous a mérité cette condition si haute de pouvoir être les fils de Dieu, suivant la doctrine de S. Jean (I, 12). Lui-même l'a demandé au Père, dans le même S. Jean (XVII, 24) par ces mots : « Père, je veux que ceux que tu m'as donnés soient eux aussi avec moi où je suis, pour qu'ils voient la splendeur que tu m'as donnée », *c'est-à-dire qu'ils fassent par participation en nous l'œuvre même que je fais par nature, qui est de spirer l'Esprit-Saint.* Il ajoute (XVII, 20, 23) : « Je ne prie pas seulement, Père, pour ceux qui sont là, mais aussi pour ceux qui croiront sur leur parole en moi ; fais que tous soient une même chose de la façon que toi, ô Père, tu es en moi et moi en toi, qu'ainsi ils soient en nous une même chose. Quant à moi, je leur ai donné la splendeur que tu m'as donnée, pour qu'ils soient une même chose comme nous sommes une même chose, moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient absolument un, pour que le monde connaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé », c'est-à-dire en leur accordant le même amour qu'au Fils, mais non d'une manière naturelle comme au Fils, simplement, comme nous l'avons dit, par l'unité de la transformation d'amour.

De même, qu'on ne croie pas ici que le Fils ait voulu demander au Père que les Saints soient par essence et par nature aussi un que le sont le Père et le Fils, mais qu'ils le soient par union d'amour comme le Père et le Fils le sont par unité d'amour.

En somme les âmes possèdent par participation les mêmes biens que Lui par nature, ce qui les rend vraiment par participation dieux, les égaux et les associés de Dieu. Aussi S. Pierre (IIa Petr., I, 2-4) a dit : « Que la grâce et la gloire soient complètes et parfaites en vous dans la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ Notre-Seigneur, dans la mesure où nous sont donnés tous les biens de sa vertu divine pour la vie et la piété, dans la connaissance de celui qui nous a appelés par sa propre gloire et sa vertu ; en lui il nous a accordé de très grandes et de très précieuses promesses, afin que par ces dons nous devenions des associés de la nature divine », expression qui marque combien l'âme participe à Dieu, opérant en lui, de concert avec lui et de la manière déclarée, l'ouvrage de la Très Sainte Trinité, à raison de l'union des substances entre l'âme et Dieu.

Ceci sans doute n'a son accomplissement total qu'en l'autre vie ; pourtant, même dans celle-ci, quand on atteint l'état parfait, on en a comme une grande ébauche et délectation, une grande ressemblance et jouissance de la façon que nous disons, encore que, ce fut dit, on ne puisse en parler.

O âmes créées pour ces grandeurs et appelées à les posséder, que faites-vous ? à quoi vous occupez-vous ? Vos vues sont terre à terre, et vos biens des misères. O pitoyable aveuglement des yeux de vos âmes ! Vous êtes aveugles pour une pareille lumière, vous êtes sourds pour un tel appel ; vous ne voyez pas que, dans votre recherche des grandeurs et de la gloire, vous restez misérables et chétifs, ignorants et indignes de tels biens [1]. »

Pour bien saisir toute la difficulté qui résulte de cette affirmation de S. Jean de la C., selon lequel l'âme sainte serait unie au Fils en tant que celui-ci produit, avec le Père par un acte de mutuel amour, la Personne du Saint Esprit, il faut avoir présent à l'esprit le principe théologique suivant : chaque fois que la Sainte Trinité opère *ad extra,* les trois Personnes agissent *per modum unius : « In divinis omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio. »* Or la sanctification de nos âmes est une œuvre *ad extra ;* elle est donc opérée par les trois Personnes agissant *per modum unius,* c'est-à-dire par leur nature unique. On peut bien légitimement attribuer tel ou tel aspect de cette sanctification à telle ou telle Personne en vertu de certaines affinités ; mais nous ne sommes pas dupes de ces attributions que la théologie nomme *appropriations,* et nous savons parfaitement que c'est *Dieu* qui nous sanctifie, et non pas le Père en tant que tel ; car le Père en tant que tel, c'est-à-dire en tant que Personne, se définit exclusivement par ses relations avec le Fils et l'Esprit-Saint. Ainsi le cercle trinitaire demeure fermé sur lui-même ; quand Elle agit au dehors, chaque Personne agit par sa nature divine où les deux autres Personnes la rejoignent dans l'identité de l'essence et de l'action. Rien de plus sûr en théologie : « Impossible de découvrir, inutile de chercher la plus légère nuance par où se discernerait la part » de telle ou telle Personne dans l'œuvre de notre sanctification [2].

[1] Cette expression constitue le premier vers de la 38e strophe, dont le Saint donne le commentaire.
[2] Nous soulignons les expressions les plus caractéristiques.

[1] P. 308-313. Voir un texte semblable dans *Vive Flamme d'amour*, 13e strophe, vers 5 et 6.
[2] Cf. P. Joret, *Les Missions divines*, dans *Vie Spirituelle*, février 1931, p. 126-27.

Or, quand les auteurs mystiques décrivent les opérations de Dieu dans leurs âmes, il s'agit évidemment d'opérations *ad extra,* qui tendent à leur sanctification, et qui sont nécessairement communes aux trois Personnes.

Si donc ils croient discerner en eux-mêmes des interventions qui seraient propres à l'une des Personnes seulement [1], s'ils se croient entraînés dans le mystère de la vie trinitaire de Dieu, nous devons prendre leurs propositions comme des balbutiements lyriques par lesquels ils essaient d'exprimer et de suggérer aux autres leurs expériences mystérieuses, et nous devons dénier à leurs affirmations toute valeur objective. Autre est donc le langage des mystiques, autre celui des théologiens ; donner aux propositions des mystiques le sens ontologique et objectif qui conviendrait aux mêmes propositions émises par des théologiens serait une erreur et une injustice. « Combien de malentendus on éviterait si l'on distinguait comme il faut ces deux registres [2] ! » Et c'est ainsi qu'on en arrive peu à peu à se demander — et à nous demander — si des enseignements aussi nets que ceux de S. Jean de la C cités plus haut ne seraient pas un beau poème mystique, dont il faudrait se garder de prendre à la lettre les assertions.

Nous croyons que la science théologique n'autorise pas ces doutes. Et nous allons dire pourquoi, aussi simplement et aussi clairement que possible.

Un acte de Dieu *ad extra* peut être considéré à un double point de vue : dans sa cause et dans son terme.

En tant qu'il émane de la causalité divine, il a pour principe la nature divine commune aux trois Personnes.

Mais tout n'est pas dit, quand on a posé ce principe théologique indiscutable. Il reste à considérer l'effet produit dans la créature par l'acte divin, et à analyser la relation nouvelle qui s'établit par là dans la créature (modifiée par la touche divine) à l'égard de Dieu (qui, lui, est demeuré sans changement) Car nos lecteurs savent qu'il peut y avoir une efficacité réelle provenant d'une cause qui, étant en acte, n'a pas eu à changer pour agir ; toute la modification est alors produite dans l'objet qui reçoit l'effet : tel le soleil commence à illuminer un objet [de non illuminant devient illuminant] sans aucun changement de sa part ; tout le changement réel a lieu dans l'objet qui se déplace pour recevoir la lumière et qui d'obscur devient lumineux. Les relations de Dieu avec ses créatures sont de cette sorte. Quand on veut étudier l'effet total d'un acte divin et surtout la nature de la relation qui en résulte, il ne suffit pas de définir l'acte divin pris du côté de Dieu qui en est la cause, mais en qui nulle modification ne s'est produite ; il faut surtout l'étudier du côté de la créature à laquelle il aboutit et qu'il modifie. Et pour en revenir au sujet qui nous occupe, la question est de savoir si un acte divin *ad extra* (donc commun aux trois Personnes quand on le regarde du côté de sa cause) peut établir *une relation réelle et objective de la part de cette créature à l'égard d'une des Personnes divines* considérée comme telle, c'est-à-dire *en tant qu'elle se distingue des deux autres.*

A la question ainsi posée, le mystère de l'Incarnation nous oblige à répondre : OUI.

A la suite d'une action *(efficienter)* commune aux trois Personnes, il y a comme résultat *(terminative)* une union de la nature humaine du Christ *à la seule Personne du Verbe,* et cela à l'exclusion des deux autres : *le Fils seul s'est incarné.*

Regardons bien cette nature humaine du Christ. Elle n'a pas de personnalité humaine, mais une personnalité divine, celle du Verbe. Donc, comme personne, cette nature humaine *est* la Personne du Verbe, *en tant que* celle-ci est distincte des Personnes du Père et du Saint-Esprit ; elle *est* identiquement le Fils engendré de toute éternité : *antequam Abraham fieret,* EGO *sum* (Jo., VIII, 38) ; ...*claritate quam habui, priusquam mundus esset, apud te* (Jo., XVII, 5). L'acte par lequel le Père éternel engendre la Personne de son Fils, a pour *terme le Verbe incarné,* c'est-à-dire la seconde Personne, laquelle constitue la Personnalité unique d'une nature divine et d'une nature humaine. Et en retour, comme les relations trinitaires s'établissent entre Personnes, la nature humaine du Christ, *parce qu'elle a une personnalité divine,* est entraînée dans le mouvement d'amour par lequel la Personne du Fils se porte vers la Personne du Père, afin de s'unir à Lui et dans cette union, par un acte d'amour commun à tous deux, spirer le Saint-Esprit. Mais, répétons-le, c'est parce que la nature humaine du Christ possède une personnalité divine et en tant que telle, qu'elle se trouve, par ce biais si j'ose dire, associée réelle-

[1] « L'âme est si éclairée qu'elle distingue sans hésiter si c'est le Père éternel, ou le Fils, ou le Saint-Esprit qui opère en elle » (Marie de l'Incarnation, Ursuline de Québec. *Ecrits spirituels et historiques,* édition Jamet, t. II, p 496. — Sur Marie de l'Incarnation et la haute valeur de ses écrits, voir *Ami,* 27 nov. 1930, p. 776 78).

[2] Maritain, *S. Jean de la Croix praticien de la contemplation,* dans *Etudes Carmélitaines,* avril 1931, p. 82-83 ; cf. p. 92 94. Voir aussi Garrigou-Lagrange, *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus,* qui émet des idées analogues dans l'*Introduction,* notamment p. 14, mais avec beaucoup plus de modération surtout à la conclusion, p. 26 27. Ces deux travaux sont, du reste, d'une haute valeur. Nous avons présenté à nos lecteurs (27 nov. 1930, p. 761-62) celui du P Garrigou-Lagrange. Quant à M Maritain, il propose, en s'appuyant sur une analyse philosophique approfondie, de laisser à S. Thomas l'honneur d'être le théologien du donné révélé, et de revendiquer pour S. Jean de la C celui d'être le guide pratique des âmes mystiques. Cette thèse, juste dans ses lignes essentielles, l'a amené à accentuer d'une façon excessive, à notre avis, l'opposition entre le langage des mystiques et celui des théologiens en soutenant que chacun d'eux serait *vrai* dans son ordre, et que les affirmations des mystiques ne devraient pas être comprises et jugées dans leur sens ontologique. L'application de ces vues aux propositions panthéistiques d'Angelus Silesius (p 93 94) n'est pas faite pour nous rassurer. Il convient de se souvenir que la plupart des propositions des mystiques condamnées par l'Eglise auraient dû être regardées comme irrépréhensibles si on les avait traitées comme M. Maritain nous invite à le faire.

ment et indissolublement aux deux actes (filiation passive et spiration active) par lesquels la Personne du Verbe se distingue des deux autres Personnes.

On aboutirait nécessairement à la même conclusion en partant du dogme de la maternité divine de Marie. Elle est mère de Dieu, parce qu'elle est mère d'une Personne divine, et d'une seule. Ce serait un blasphème de dire que Marie est la mère du Père ou du Saint-Esprit. Voici donc une pure créature, Marie, personne humaine cette fois, qui est mise en rapport exclusif avec une des Personnes divines en tant que celle-ci se distingue des deux autres.

Mais nous sommes en tout ceci, me direz-vous, dans le mystère de l'Incarnation, qui constitue un monde à part. — C'est vrai ; il fallait d'abord aller à cette lumière qui va éclairer toute la suite.

Et pour commencer, examinons la grâce sanctifiante qui orne l'âme du Christ. Cette grâce vient, comme de sa *cause*, d'un acte *ad extra* commun aux trois Personnes, c'est entendu. Mais en quoi l'âme du Christ, *terme* de cette *action* divine, est-elle modifiée ? En ceci : elle est déifiée et habilitée ainsi à être l'âme d'une Personne qui est le Fils. Or les œuvres divines se signalent toujours par la plus harmonieuse unité. Cette âme de Jésus (qui est divine dans l'ordre de la personnalité, parce qu'elle appartient à une Personne divine) doit être divinisée dans l'ordre de la nature par participation à la nature divine, mais dans des conditions qui la rendent apte à appartenir à la seconde Personne seule vers laquelle elle est orientée ; elle est donc rendue conforme à la nature divine en tant que celle-ci est possédée par le Fils. Car le Christ, même en tant qu'homme, n'est pas le fils adoptif, mais le Fils naturel de Dieu, et la grâce qu'il reçoit l'habilite à ce titre. De plus, la grâce créée de l'âme du Christ a pour cause immédiate, pour mesure et en un sens pour modèle la grâce même de l'union hypostatique. Le Verbe incarné a cette grâce en plénitude, *plenum gratiæ,* et cette grâce lui convient en propre, comme sa gloire, *gloriam quasi Unigeniti* (Jo., I, 14). Une prédestination divine a préparé efficacement son humanité à l'honneur d'appartenir à la Personne du Fils de Dieu : *prædestinatus est Filius Dei* (Rom., I, 4).

Nous sommes au point décisif de nos explications, et nous prions le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici de bien se rendre compte de ce que nous affirmons. Nous disons que, dans l'âme du Christ, la grâce créée (ou grâce sanctifiante) est *produite* par la Trinité toute entière agissant comme principe unique ; mais que cette grâce, considérée en tant qu'elle est une modification de l'âme du Christ, établit dans celle-ci une conformité spéciale avec la seconde Personne, à laquelle elle est unie d'un lien particulier. Cette dernière partie de notre affirmation n'est pas de foi révélée ; mais elle nous paraît certaine parce qu'elle est fortement impliquée dans le dogme révélé. Car, tout d'abord, l'âme humaine du Christ n'est sanctifiée par la grâce qu'en vue de devenir l'âme d'une Personne divine déterminée, la seconde ; l'harmonieuse sagesse de Dieu lui donne donc une forme de grâce qui convient à cette destination. Et de plus, le Verbe Incarné, même en tant qu'il est tel homme, est le Fils unique de Dieu ; sa grâce est donc *une grâce de Fils.* Il n'y a pas, sous la personnalité du Fils, une grâce qui déifie son âme en la rendant conforme au Père ou au Saint Esprit, ce qui serait une anomalie : à la Personne du Fils appartient *une âme de Fils;* et Dieu le Père la traite comme telle : *Hic est Filius meus dilectus* (Mt., III, 17)

Ainsi, dans le cycle trinitaire que nous voyions se fermer sur lui-même, voici qu'une nature humaine a trouvé place. Elle y est entrée grâce à la *relation* établie dans cette nature humaine à l'égard de la seule Personne du Fils. C'est donc par son *union* qui entraîne *ressemblance* au Fils de Dieu, que l'humanité du Christ est entrée dans la vie trinitaire, dont elle jouit *par participation.*

Or, de cette grâce créée de l'âme humaine du Christ, notre propre grâce sanctifiante n'est à son tour qu'une dérivation, une participation.

En Lui, la grâce est dans toute sa plénitude, car il est notre tête, notre chef, le cep vivant qui communique la vie, *et de plenitudine ejus omnes nos accepimus* (Jo., I, 16). C'est pour cela que notre grâce fait de nous des fils de Dieu (et non point des « pères » ou des « esprits saints »). L'Ecriture parle toujours de la grâce en ce sens : *dedit eis potestatem filios Dei fieri* (Jo., I, 13) ; elle présente Jésus comme *primogenitus in multis fratribus* (Rom., VIII, 29). Bien plus, dans le Nouveau Testament, la révélation de la Trinité des Personnes en Dieu et de la vraie Personnalité du Christ sont indissolublement liées au dogme de notre propre déification par la grâce : c'est en tant qu'Elle agit en nous et nous conforme à Elle, et nous appelle *à vivre de sa vie dans le Fils,* que la Trinité nous est révélée.

Comme la Personnalité du Verbe, par un mystérieux mariage, s'est étendue jusqu'à une nature humaine qu'Elle a faite sienne et qu'Elle a introduite auprès d'Elle dans la Trinité Sainte ; ainsi, par une extension nouvelle et non moins admirable, le Christ qui est « un de la Trinité » a appelé à Lui pour l'unir à sa propre vie, dans un mariage dont ceux de la terre ne sont qu'une image dégradée (Eph., v, 32), les âmes saintes qui constituent son Eglise ; et il a dit : « Là où je suis, je veux qu'elles soient aussi ; » et où est-Il donc sinon dans le sein du Père ? Comme l'époux introduit l'épouse dans la maison paternelle en qualité de fille et d'héritière, ainsi le Christ, non point seulement par un contrat, mais par une communication de sa propre vie de grâce qui le constitue Fils, nous unit à Lui et nous amène à son Père à qui il nous présente comme des fils ; car nous sommes ses frères, nous sommes son

épouse, nous lui sommes même plus intimes qu'un frère ou une épouse ; il veut que l'amour dont le Père L'aime s'étende jusqu'à nous, que nous entrions avec Lui et par Lui dans l'unité même qui L'unit au Père. Les textes décisifs de S. Jean (notamment du ch. XVII) reviennent ici dans toutes les mémoires. Telle est notre destinée, telle est l'espérance qui nous soulève dès ici-bas et qui aura sa réalisation au ciel : *Si filii, et heredes,... coheredes autem Christi.* (Rom., VIII, 17).

Et que dis-je, une espérance? Dès ici-bas c'est déjà une réalité. Car c'est à ceux en qui la vision béatifique n'a pas encore dissipé les ombres de la foi, *his qui credunt*, qu'est donné ce merveilleux pouvoir de devenir enfants de Dieu : *dedit eis potestatem filios Dei fieri*, et de naître de Dieu, *qui ex Deo nati sunt* (Jo., I, 13). C'est maintenant que nous sommes des fils de Dieu, avant même que ce titre déploie pour nous toutes ces splendeurs : *nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus* (I Jo., III, 2). La vie de grâce que nous avons par le Christ ici-bas est une participation à la vie divine qui l'entraîne en tant que Fils dans le mouvement trinitaire dont nous parlions plus haut. Ce qu'il est par essence, nous le sommes *par grâce, par participation*, mais nous le sommes vraiment.

Hélas! nous le sommes aussi, ici-bas, inconsciemment. Cette merveilleuse vie, à laquelle nous avons part par la grâce, ne tombe pas dans le champ d'expérience de nos facultés. Seule, la foi nous la révèle, la foi, qui est, par définition même, l'affirmation d'une vérité que nous ne voyons pas, et dont un autre nous témoigne. Ici cet autre est Jésus-Christ, Verbe incarné, témoin fidèle : *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* (Jo., I, 18). Notre foi est bien sûre ; mais elle ne nous donne pas de voir, elle nous laisse aveugles... à moins que Dieu, par une nouvelle grâce qu'il accorde à qui il lui plaît, et seulement aux âmes qu'il aime beaucoup et dont il est beaucoup aimé, ne permette à celles-ci d'entrevoir, *par expérience personnelle*, l'ineffable beauté de ces réalités surnaturelles. Il les tient alors comme à mi-chemin entre le ciel et la terre ; ce que les âmes de *foi* possèdent réellement, mais inconsciemment et sans jouissance, ce que les Saints au ciel contemplent en pleine *clarté béatifiante*, les âmes mystiques l'entrevoient et le savourent dans une *anticipation* qui est encore la foi obscure, mais que percent déjà quelques rayons lumineux et chauds de l'aurore du plein jour qui approche. Cette grâce plus forte crée en elles une union plus étroite avec le Christ.

Dans leur impuissance à exprimer ces choses en termes adéquats, les mystiques considèrent cette union comme un nouveau mariage, le « mariage spirituel ». Ce que le chrétien en état de grâce *sait* de son insertion dans la vie trinitaire, ce que le bienheureux en *voit* au ciel, le mystique *l'expérimente* en son âme. Mais la réalité foncière est la même ; seule la clarté diffère, et avec la clarté, la jouissance. Quand les lumières mystiques infuses ouvrent les yeux de l'âme sur cette vie mystérieuse, l'âme croit entrer dans un monde nouveau et elle crie son émerveillement. Il n'en est rien, cependant : la lumière n'a fait que révéler les réalités surnaturelles qui étaient déjà en elle ; l'âme est une épouse, une reine, que dans l'obscurité de la nuit l'on parait des joyaux les plus étincelants, et qui le savait, mais qui n'en a vu les feux et la beauté qu'aux premières lueurs de l'aube. Ainsi la foi, dans l'ombre, nous donne les mêmes réalités que le ciel fait contempler à découvert, et que la lumière mystique fait entrevoir dans une lumière diminuée et rapide comme un éclair...

Mais enfin qu'est-ce donc que cette *vie trinitaire* à laquelle notre destinée, dès ici-bas comme au ciel, est de participer par union au Fils ? La réponse à cette question va clore enfin le cercle de nos investigations et nous ramener au texte de S. Jean de la Croix.

Dans la Trinité Sainte, la vie n'est pas autre chose que les rapports mutuels d'origine qui unissent l'une à l'autre les trois Personnes. La vie trinitaire, c'est l'origine du Fils naissant du Père, et la spiration de l'Esprit procédant de l'amour du Père et du Fils l'un pour l'autre.

La nature humaine du Fils a été introduite parmi les trois Personnes sous les auspices du Fils, pour être compagne du Fils, pour *participer* à la *vie* du Fils, qui consiste dans ses rapports avec les deux autres Personnes, pour être, dans la Trinité, par participation, ce que le Fils y est par définition. Cette nature humaine donc, en tant qu'elle est comme englobée sous la personnalité même du Fils, est dans la Trinité le terme de l'acte d'intelligence par lequel le Père engendre son Fils. Elle est, avec la Personne du Fils (qui est sa propre personnalité), entraînée vers le Père dans un élan immense et infini d'amour filial, qui, rejoignant l'amour paternel de la première Personne pour se confondre avec lui, aboutit à la spiration active de l'Esprit-Saint. C'est ainsi qu'elle est mêlée à la Vie divine, qui est la Trinité.

Les formules de S. Jean de la Croix se trouvent donc pleinement justifiées si on les applique à l'âme du Verbe Incarné.

Mais du même coup elles apparaissent également justifiées, toutes proportions gardées, si on les applique aux âmes saintes. Car, qu'est-ce que la grâce dont nos âmes sont pénétrées, sinon une participation, un écoulement, un rayonnement de la grâce propre au Christ ? A cause de Lui, avec Lui, par Lui, en Lui, nous sommes par extension l'objet de l'amour que le Père porte à son Fils ; nous sommes associés à l'amour par lequel le Fils s'élance vers son Père, lui rendant ainsi tout l'amour qu'il en reçoit. Mais qu'est-ce donc, encore une fois, que l'amour du Père à l'égard du Fils et du Fils à l'égard du Père, sinon l'acte unique et commun qui constitue la procession active du Saint-Esprit ? Le Père se penche vers nous en tant que fils adoptifs en un mouvement de bonté

qui prolonge jusqu'à nous, à travers l'humanité sainte de Jésus, *l'amour dont il aime son Fils*, et cet amour, *in Trinitate*, est l'Esprit-Saint. Le Fils nous presse contre Lui comme ses frères, comme son Epouse, comme son Corps mystique, alors qu'Il s'élance vers son Père pour reposer en son sein dans une donation d'amour qui rencontre l'amour du Père et s'unissant à lui constitue la spiration de la Troisième Personne. C'est ainsi que, ce que le Verbe est et fait par nature à l'égard du Saint-Esprit, nous le sommes et nous le faisons aussi par une association qui constitue, au ciel et dès ici-bas, notre participation créée à la *vie* increée de la Trinité infiniment transcendante et adorable.

Essayons, en terminant, de pénétrer encore un autre aspect des grandeurs qui sont en nous, pauvres inconscients, et sur lequel S. Jean de la C. appelle aussi notre attention. Si le Père nous aime ainsi, ce n'est pas pour des qualités que nous aurions de nous-mêmes ; il nous aime parce qu'il voit en nous de fidèles images de son cher Fils et parce que nous sommes unis à ce Fils qui nous présente à Lui ; mais cette conformité au Fils, cette alliance avec le Fils, c'est lui, le Père, qui nous y a prédestinés et qui les a réalisées : *Prædestinavit nos conformes fieri imaginis Filii sui* (Rom., VIII, 29). C'est donc l'amour du Père qui crée en nous la qualité de fils. Ainsi s'éclaire tout le sens des textes de S. Paul : *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem : Abba, Pater !* (Gal., IV, 6). C'est en effet l'Esprit-Saint qui unit le Fils au Père, en lui faisant dire : « Mon Père ! » d'un seul cri qui a dit tout, parce qu'il exprime tout son amour. Et c'est ce même Esprit que nous donne le Père en une prédestination gratuite, qui nous constitue fils en nous conformant au Fils et qui nous porte vers Dieu le Père pour lui donner ce nom qui dit tout. Par le Saint-Esprit se conclut la Trinité sainte et se consomme notre sanctification.

Ces explications nous semblent de nature à mieux faire entendre la doctrine de S. Jean de la C. tout en en donnant la justification théologique. Ce que la foi *révèle* à tous les chrétiens, ce que la théologie cherche à *expliquer* aux doctes, le Docteur mystique l'a *expérimenté* dans sa propre vie spirituelle. Et c'est pourquoi sa parole, qui coule comme une lave brûlante près de nos cœurs froids, nous étonne. Pourtant les réalités dont il parle parce qu'il les a goûtées sont bien celles que nous croyons et que le théologien analyse. Sa ferveur nous pousse plus avant dans l'intelligence du mystère révélé ; mais l'expérience mystique (l'histoire de l'Eglise en fournit plus d'un exemple) peut être, elle aussi, quoique autrement que la spéculation rationnelle, un principe de développement théologique et même dogmatique.

Nous n'ignorons pas qu'il y a quelque hardiesse dans les vues développées ci-dessus, et ce n'est pas seulement au jugement de la Sainte Eglise que nous les soumettons filialement, mais nous appelons aussi fraternellement sur elles les critiques des théologiens, en leur demandant seulement de ne pas impliquer la doctrine de S. Jean de la C. dans les jugements sévères que pourrait attirer la déficience de nos formules. Car S. Jean de la C. est docteur de l'Eglise et son enseignement est proposé non à nos critiques, mais à notre méditation respectueuse.

Du reste, la voie que nous avons suivie n'est pas la seule qui puisse conduire aux mêmes conclusions essentielles. Le regretté Père Gardeil, O. P., s'inspirant des thèses de Jean de S. Thomas et de S. Thomas lui-même, part du fait de la présence de Dieu dans nos âmes, et constatant que Dieu est non seulement la *cause* de notre sanctification, mais aussi l'*objet* de notre connaissance et de notre amour, estime que notre foi et notre charité, imprégnées du don de sagesse et élevées par lui à la vie mystique, atteignent objectivement non plus seulement Dieu envisagé dans sa nature unique, mais bien chacune des trois Personnes en tant que distinctes l'une de l'autre [1]. Les aperçus de ces grands théologiens peuvent étayer puissamment notre propre point de départ ; mais ils ne rejoignent pas et n'expliquent pas *toute* l'audacieuse doctrine de S. Jean de la C. ; c'est pourquoi nous avons suivi un autre chemin, indiqué par le Saint Docteur lui-même, en utilisant exclusivement des textes (non pas tous) de l'Ecriture Sainte. Ajoutons que de nombreux textes patristiques [2] nous ont donné la confiance que, pour neuve qu'elle paraisse, la voie où nous nous engagions était traditionnelle en même temps que scripturaire, et qu'enfin ni l'ensemble de la doctrine de S. Thomas, pourvu que l'on veuille bien envisager les points douteux en tenant compte des perspectives ouvertes dans la *IIIa Pars* de la Somme à propos du dogme de l'Incarnation et de ses conséquences pour nous, ni même quelques textes isolés et apparemment contraires à nos

[1] Cf. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, p. 135-139. Il écrit : « Aucune difficulté à ce qu'un rapport objectif s'établisse entre l'une des Personnes divines en particulier et l'âme sanctifiée. En effet le rapport dont il s'agit n'est pas fondé sur la causalité divine, qui est toujours une et ne peut être attribuée à une Personne en particulier que par appropriation. Il consiste tout entier dans la manifestation objective des Personnes divines, — du Verbe prolongeant vers nous sa génération éternelle par l'Incarnation et par l'illumination des âmes — du Saint-Esprit prolongeant vers nous son éternelle procession *ab utroque* par sa descente visible dans ses sanctifications invisibles, — du Père en tant qu'envoyant son Verbe, — du Père et du Fils envoyant le Saint-Esprit, tout cela dominé par la manifestation du très grand amour, *nimia charitas*, par lequel les Trois nous aiment » (*ibid.*, p. 138). — Pour Jean de St-Thomas, voir notamment *Cursus theologicus*, vol. IV, quæst. XLIII Dist. 17, ad 2, n. 8 20. — Pour S. Thomas, cf. *Summa Theol.*, Ia P., q. 43, art 3.

On remarquera que les vues exposées ci-dessus dépassent sur un point celles du R P. Dorsaz dans *Notre parenté avec les personnes divines* (cf. *Ami* 1924, p. 621).

[2] Scheeben, *Die Herlichkeiten der heiligen Gnade*, et mieux encore Laneau, *De deificatione justorum per Jesum Christum*, peuvent mettre sur la voie pour justifier cette assertion.

vues, ne nous ont paru suffisants pour paralyser notre marche en avant [1].

Mais ce n'est point un article, c'est un volume qu'il faudrait écrire pour proposer les textes et les raisons qui justifieraient ces dernières lignes. Souhaitons que pour l'honneur de S. Jean de la Croix une plume plus qualifiée que la nôtre entreprenne un jour ce travail. Il serait peut-être utile à bien des âmes contemplatives, et il empêcherait les théologiens ou les philosophes de faire trop large la part du feu, — je veux dire de l'hyperbole, — dans la *doctrine* des mystiques *catholiques*, les seuls mystiques vrais et authentiques dont les expériences méritent d'être étudiées pour leur *valeur objective*, parce que ce sont les seules qui soient dans la ligne d'une continuité absolue avec *les réalités* surnaturelles que la foi infaillible nous fait connaître.

§ III. — Aux frontières de la théologie mystique

Les frontières de la théologie mystique ne sont pas délimitées, quant à « l'objet matériel, » par une barrière fixe et apparente qui serait une sorte de muraille de Chine. Ceux du dehors, et même des incrédules, pénètrent fréquemment, surtout de nos jours, à l'intérieur de l'enceinte réservée. Et quant aux théologiens, il leur est bon de jeter un regard sur le vaste monde, lors même qu'ils doivent désavouer l'ardeur conquérante de plusieurs d'entre eux, trop empressés à des annexions aussi dangereuses que peu justifiées. Un coup d'œil sur ces régions frontières peut avoir son utilité pour les lecteurs de cette Chronique.

1. Voici d'abord l'œuvre d'un universitaire français, petite par l'apparence du volume, mais fortement étudiée et clairement présentée [2].

Dans une 1re Partie, documentaire avant tout, M. Bastide trace un rapide tableau chronologique des manifestations mystiques depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours ; puis il décrit plus longuement les différentes phases par lesquelles se développe la vie mystique depuis les pratiques ascétiques qui en conditionnent les débuts jusqu'à « l'état théopathique » qui en marque le point culminant.

Il passe ensuite, dans une 2e Partie, à l'exposé et à la critique des diverses explications de ces faits tentées par les savants modernes qui font abstraction de la métaphysique et à plus forte raison de la foi et de la théologie. Sa discussion, très serrée et sans parti pris d'avance, retient de chacune des théories examinées la part positive d'explications utiles qu'elle apporte, et met à nu l'insuffisance de ses prétentions à tout élucider et l'injustice de ses exclusives.

Quant à l'auteur lui-même, il conclut ainsi :

« Au terme de cette étude, nous rencontrons enfin le problème métaphysique. Mais ici, par définition, la science s'arrête... Nous nous contenterons de signaler seulement les thèses en présence.

Les uns voient dans le mysticisme une immense illusion à expliquer ; ils lui chercheront donc des causes naturelles et celles-ci leur paraîtront suffisantes.

Les esprits religieux, au contraire, croient à la possibilité permanente du miracle : le mysticisme sera donc prise de possession du divin.

Certains enfin, comme W. James du côté protestant, Von Hugel du côté catholique, acceptent une opinion intermédiaire... : Dieu agit dans l'âme du mystique, mais en respectant les lois qu'il a lui-même créées, celles que l'explication psychologique nous a révélées : courant de la conscience, inconscient, etc. Solution bâtarde, car on ne fait pas sa part au miracle...

Ici tout dépend des expériences personnelles, des impressions de la lecture des vies de Saints, de la connaissance de certaines âmes ; et *c'est à chacun de se faire peu à peu sa conviction.* »

Nous avons souligné ces derniers mots, qui renvoient dans le domaine des opinions libres la solution du problème mystique. Car en somme, la seule question qui vaille la peine d'être posée est celle-ci : — A quoi répond, dans la réalité, cette saisie du divin à laquelle aspirent les mystiques à travers ces multiples efforts volontaires et ces expériences passives décrits par M. B. dans toute la 1re Partie de son livre ? — A rien de réel, ont répondu les auteurs analysés dans la 2e Partie ; ce ne sont là que des phénomènes morbides ou des déviations de l'instinct sensuel, ou des cas intéressants et curieux de mécanisme psychologique, ou enfin des produits rares et significatifs d'un milieu social déterminé. Tout au plus quelques-uns reconnaissent-ils, dans l'expérience mystique, un procédé spécial de connaissance, tandis que d'autres, plus nombreux, se joignent à eux pour y voir, du moins quand l'expérience est bien réussie, un principe de grandeur morale très haute, bien qu'un peu singulière. Mais à la question essentielle : Dans ses états supérieurs le mystique étreint-il Dieu et est-il étreint par Dieu ? tous se dérobent, M. B. comme les autres. Il leur suffit d'avoir posé « les problèmes de la vie mystique » ; de solution, ils n'en ont pas.

Encore s'ils posaient correctement les problèmes ! Hélas ! la phobie où s'enlisent les penseurs contemporains relativement aux certitudes métaphysiques et religieuses les *oblige* à négliger les données les plus fondamentales du problème qu'ils s'obstinent à aborder, et dont la solution dès lors leur échappe nécessairement.

[1] De parti pris, pour ne pas alourdir un exposé déjà assez ardu par lui-même, nous nous sommes abstenus des références à la *Somme* dont nous aurions pu accompagner la plupart de nos assertions. Les objections qu'on pourrait faire s'appuieraient, outre les textes classiques de la *Iª Pars* relatifs à l'appropriation et à ses limites, sur IIIª, q. 23, art. 2 tout entier, et plus particulièrement encore sur IIIª, q. 3, art. 4, ad 3. Nous ne croyons pas que ces passages soient décisifs contre la doctrine que nous avons exposée. — Nous espérons que personne n'aura l'idée de confondre nos vues avec celles des propositions condamnées d'Eckard, nos 11 à 13 et 20 à 22 (Denz., n° 511 et suiv.).

[2] Roger Bastide. *Les problèmes de la vie mystique.* — Un vol. in-18 de 216 p., 10 f. 50. — Paris, Armand Colin, 1931.

Redisons-le donc une fois encore. La vie mystique n'apparaît jamais en dehors d'un terrain bien défini, celui de la foi, c'est-à-dire de la foi vertu théologale proprement dite, de cette foi qui connaît Dieu et les vérités divines par la révélation surnaturelle dont le Christ est le héraut suréminent et l'Eglise la gardienne et la propagatrice. Purifié dans la charité théologale par de généreux efforts et plus encore par des grâces de choix, le mystique finit par connaître et goûter, par une expérience personnelle, que Dieu même lui donne quand il lui plaît, ces mêmes vérités de foi que le chrétien ordinaire croit en s'en rapportant à l'autorité de Dieu. Ainsi la vie mystique suppose la foi, dont elle est une sublime efflorescence, et la foi implique et suppose la certitude de l'existence du vrai Dieu, clé de voûte et achèvement de la connaissance métaphysique.

Or, il se trouve que les auteurs modernes dont nous parlons relèguent dans le domaine des opinions invérifiables et indémontrables devant lesquelles « par définition la science s'arrête » (p. 207), toutes nos certitudes métaphysiques ; et l'on ne nous laisse pas ignorer, dès les premières pages de ces études, qu'on aura « soin, quelles que puissent être nos convictions personnelles, de réserver toujours le problème théologique » (p. 6).

Qu'une telle attitude résulte d'un complet agnosticisme métaphysique ou qu'elle soit purement méthodique, peu importe ici. Du moment qu'on fait abstraction de Dieu et de sa révélation, l'on se prive de ce qui constitue les données *essentielles* du problème mystique. On rabaisse celui-ci à n'être plus qu'un classement et une interprétation des retentissements psychologiques et même physiologiques d'actes spirituels et surnaturels par leur essence. L'erreur de méthode est la même que celle qui consiste à prétendre définir la nature de la pensée par des expériences de laboratoire : dans les deux cas, la vraie réalité échappe, et elle échappe par définition.

Et voyez une des conséquences de cette erreur de méthode, doublée chez quelques-uns d'une erreur de doctrine : il n'existe plus de critère qui permette de distinguer les phénomènes et les états mystiques authentiques de leurs imitations frelatées et de leurs contrefaçons. Et de fait, du moment qu'on rabaisse tout au niveau de la psychologie naturelle ou même de la physiologie, il n'y a plus de principe de discrimination entre ce qui est état surnaturel et ce qui ne l'est pas. Ainsi agissaient nos scientistes positivistes de jadis quand, s'obstinant à chercher des traces de la pensée uniquement dans les réactions du système musculaire ou sanguin d'un homme, ils n'en trouvaient pas davantage que dans celles d'un lapin. Ne sachant plus distinguer entre des éléments disparates, on les rassemble tous en un amoncellement informe ; et l'on voit un auteur aussi modéré que M. B. disserter sur les états morbides auxquels s'entraînent les derviches musulmans ou les fakirs hindous, ou même les sorciers des peuplades primitives, parler, à propos de sainte Marguerite-Marie, de son « pauvre roman d'amour » et donner à peu près autant d'importance à Madame Guyon qu'à S. Jean de la Croix. Tout cela n'est-il pas du même ordre ? Et quelle différence sépare ces phénomènes, sinon celle qui distingue les formes élémentaires des formes plus évoluées ? — C'est ainsi qu'à ne vouloir examiner les réalités les plus sublimes que par leur côté le plus infime et le plus insignifiant, on en vient à tout confondre et à disserter sur les ombres des choses, comme de pauvres inconscients qui se seraient volontairement rivé leurs propres fers au fond de la caverne dont parlait Platon.

Si, dans ses données essentielles, le livre de M. B. est à peu près inutile pour la véritable science mystique, il peut toutefois offrir quelques avantages d'ordre secondaire au théologien qui le lira. Le premier avantage sera de donner un exemple, typique par sa modération même, des termes inexacts et insuffisants dans lesquels le problème mystique est posé par beaucoup de nos contemporains, imbus de doctrines et de méthodes philosophiques inadéquates à des questions si relevées. Un autre avantage sera de fournir, dans la 2e Partie, un exposé fidèle et assez détaillé des principales théories proposées par ceux qui prétendent rester sur le terrain de la « science » pour l'explication des faits mystiques. Ce sera enfin un avantage appréciable que de trouver, dans cette même 2e Partie, une réfutation, très bonne *ad hominem*, de ces théories insuffisantes. Comme on regrette que, retenu par les préjugés des doctrines auxquelles il adhère peut-être, ou du moins par l'insuffisance des méthodes qu'il a adoptées, l'auteur ait arrêté sa marche juste au moment où il parvenait au seuil des régions où s'étend la Terre Promise ! Mais, pour réussir à franchir le Jourdain, ne s'est-il pas trop chargé d'un butin sans valeur péniblement rapporté d'Egypte ?

2. Après ce coup d'œil sur les théories qui ont cours hors du domaine de la théologie, arrêtons-nous quelques instants sur un cas assez curieux, où la maladie mentale coexiste avec une vie surnaturelle qui semble bien réelle et qui se manifeste par des phénomènes ayant une certaine ressemblance extérieure avec les états mystiques et les extases des Saints.

Il s'agit de la « Madeleine » du Dr Pierre Janet.

Elle est née en 1853, d'une famille catholique, « pratiquante sans exagération » ; elle avait trois sœurs, de santé médiocre ; l'une d'elles perdit la foi. Elle-même eut une enfance maladive ; très impressionnable, elle s'évanouissait pour un rien ; la moindre peur lui donnait des crises de nerfs. Elle était intelligente, écrivait facilement et abondamment, était bien douée pour le dessin. Elle était bonne pour ses compagnes. Vers 12 ans, elle devint sujette à de longues périodes de tristesse ; elle se sentait parfois engourdie, immobi-

lisée et restait des heures entières sans mouvement, dans un état de demi inconscience ; durant ce temps le monde extérieur était comme disparu et elle ressentait une grande joie, un fort recueillement intérieur et des inspirations qui la portaient vers le bien. Ces « recueillements » devinrent de plus en plus fréquents. Vers 16 ans elle traversa une période de scrupules, qui s'interrompait quand survenaient les phénomènes d'engourdissement et reparaissaient ensuite.

Après des séjours en Allemagne et en Angleterre, motivés par les difficultés pécuniaires que traversait sa famille et pendant lesquels elle donna des leçons, sa « vocation » prit corps. Elle quitta les siens, changea son nom et se fit appeler Madeleine Le Bouc, « se considérant comme l'amante du Christ et le bouc émissaire des péchés du monde. » Elle aspirait à la pauvreté la plus absolue et mena une vie errante, en province d'abord, à Paris ensuite où elle fut incarcérée pour vagabondage. Elle passa un an à Saint-Lazare. Libérée elle vécut dans la misère la plus noire, sans accepter de secours de personne :

« J'ai passé neuf mois n'ayant de vêtements que ceux que je portais, ne prenant que de l'eau et un peu de pain et j'en manquais assez souvent. J'avais pour tout mobilier un crucifix, une moitié de couverture, une boîte de bois qui me servait d'oreiller et qui contenait ce qu'il me fallait pour travailler à coudre des bourrelets de fenêtre. Loin de prendre des précautions, je m'exposais à toutes les intempéries ; j'ai passé des nuits dehors par des pluies battantes, j'ai couché dans la boue sur le pavé. Si la misère faisait mourir, il y a longtemps que je ne devrais plus vivre. »

Sa charité à l'égard des malades touche à l'héroïsme. Pendant six mois, elle soigne une vieille femme atteinte d'un affreux cancer. Pendant neuf ans, elle se dévoue à une autre cancéreuse, qui souffre d'autres maladies encore et se montre à l'égard de Madeleine d'un caractère exécrable.

Ses « grâces » continuent cependant. Les prêtres auxquels elle en parle cherchent en vain à la ramener à une vie plus normale et à l'arracher à ses impressions. L'un d'eux lui interdit de demeurer à l'église quand elle sent venir ses crises d'engourdissement.

Vers 37 ans, à la suite de longues stations nu-pieds dans l'eau et la neige, de violentes douleurs se déclarent dans les pieds qui se contractent et se raidissent ; elle est obligée de marcher en s'appuyant seulement sur les orteils, les talons s'étant soulevés. En 1896, elle est admise à la Salpêtrière ; sauf une absence de 13 mois, elle y demeure jusqu'en 1904. Elle revient enfin dans sa famille, toujours amante de pauvreté, toujours sujette à des crises, moins violentes toutefois. Elle mourut le 9 avril 1918.

Pendant plus de six ans, elle fut suivie et soignée par le Dr Pierre Janet, qui joua auprès d'elle le rôle d'un « directeur laïque. » Il a rassemblé ses observations et ses réflexions dans deux gros volumes [1]. Adepte un peu attardé de ce que W. James appelait « le matérialisme médical, » M. Janet prétend expliquer totalement les phénomènes mystiques et le fait religieux en général par la pathologie : catalepsie d'abord (car il a varié dans ses opinions), hystérie ensuite, aujourd'hui psychasthénie ; et le cas de « Madeleine » lui sert de point d'appui expérimental pour cette dernière tentative. Car, à son avis, tous les mystiques, et notamment sainte Thérèse, sont des « faibles d'esprit » analogues à Madeleine. Il s'étonne que l'on considère « une crise de nerfs, un trouble psychologique, un petit délire en réalité assez puéril, comme le plus mystérieux des phénomènes du monde physique et moral » et que l'on bâtisse « des constructions métaphysiques sur l'évanouissement graduel d'une extatique, quand on observe des faits du même genre dans tout sommeil normal. »

Cette thèse outrancière n'offre pas d'intérêt spécial. Elle a été examinée et critiquée solidement par le P. Roure, S. J., dans les *Etudes* [2], et par le P. Lavaud, O. P., dans *La Vie Spirituelle* [3]. Tout récemment les *Etudes Carmélitaines* se sont occupées plus longuement de Madeleine [4].

Tout un dossier de lettres et documents inédits ont d'abord été versés au débat. Puis un spécialiste des maladies mentales, le Docteur Pierre Le Grand, médecin-chef de l'asile de Lommelet et professeur à la Faculté de médecine de l'Université Catholique de Lille, a donné son appréciation sur le cas de Madeleine. Il conclut

« d'une façon ferme à l'existence de troubles mentaux graves chez notre sujet.

Sans doute on peut apprécier chez elle l'élévation des sentiments, la piété sincère, le désir de se conformer à la volonté de Dieu et d'être fidèle à sa vocation. Ce sont là les *côtés normaux* de Madeleine ; mais il n'en reste pas moins qu'il suffit d'insister un peu pour découvrir dans ses propres écrits :

Des idées de persécution ;

[1] Pierre Janet. *De l'angoisse à l'extase.* — Tome I : *Un délire religieux. La croyance.* — Tome II : *Les sentiments fondamentaux.* — Paris, Alcan, 1926 et 1928 ; 70 fr.

[2] L. Roure, *Une extatique à la Salpêtrière,* dans les *Etudes* du 20 février 1927, p. 413 ss.

[3] Lavaud, « *Madeleine,* » *l'extatique de M. Pierre Janet,* dans *Vie Spirituelle* de juillet 1928, Supplément, p. 114 ss.

[4] Les *Etudes Carmélitaines,* dont la publication était très irrégulière et la rédaction insuffisante, ont, sous un titre un peu modifié, qui est devenu *Etudes Carmélitaines mystiques et missionnaires,* commencé en avril 1931 une nouvelle carrière, sous la direction du P. Bruno de Jésus Marie, auteur de la meilleure Vie de S. Jean de la Croix que nous possédions actuellement (cf. *Ami* du 27 nov. 1930, p. 758). Ces *Etudes* paraîtront en deux volumes chaque année. Nous avons sous les yeux les deux livraisons d'avril et d'octobre 1931 ; elles ont chacune 250 pages et ont admis non seulement des études de théologie mystique proprement dite, mais des études historiques *(S. Louis et le Carmel),* artistiques *(L'expression mystique au théâtre,* par Henri Ghéon ; *Dona Merveille,* par Stan. Fumet), missionnaires. Elles rendent compte aussi des ouvrages qui les intéressent, et publient enfin des textes rares, spirituels ou historiques, des auteurs carmélitains.

Les documents et travaux que nous signalons sur Madeleine se trouvent dans les deux premiers fascicules et remplissent plus de 130 p. in-8.

Des interprétations délirantes (en rapport avec la contracture des membres inférieurs) [1] ;

Et des états extraordinaires souvent accompagnés de réactions sensuelles et qu'on ne peut certainement classer parmi les états extatiques.

Madeleine n'est pas une démente, mais c'est une délirante...

Le simple bon sens suffit pour apprécier toute la distance qui sépare [l'existence des saints] de celle de Madeleine.

Equilibre mental, — équilibre social, — réalisations, — développement progressif et harmonieux de la vertu sans évolution vers l'idée fixe : tels sont les quelques caractères, nous allions dire les symptômes qui permettent de penser que les phénomènes extatiques constatés [chez les saints] sont bien d'ordre surnaturel [2]. »

Après le psychiâtre, l'historien. Le P. Bruno de Jésus-Marie, blessé dans son amour filial par le rapprochement outrageant institué par le Dr Janet entre sa « Madeleine » et sainte Thérèse, a procédé à de longues « confrontations » de textes et de doctrines, d'où la pauvre Madeleine et son patron ne sortent pas avec avantage [3].

Enfin, dans une brève étude faite du point de vue théologique, le P. Gardeil, O. P., donne la note définitive :

« Madeleine n'a pas cessé d'être une bonne chrétienne... et cela même dans la période de blocage de ses facultés, d'exercer ses vertus normalement dans les périodes d'affranchissement, de croître donc en vertus et en mérites... Ce n'est pas une sainte, mais [une de ces] personnes spirituelles de qui l'on attendait beaucoup et qui tombent dans l'illusion ou la névrose. La bonté de la mystique en soi... n'est pas en jeu... Comme moraliste, je plaide l'acquittement tant pour le mérite surnaturel que pour la valeur parfois si morale de cette pauvre bonne femme de Madeleine... Et pour le reste, je demande l'indulgence et la pitié [4]. »

Indulgence et pitié pour Madeleine, oui, et pour M. Janet aussi, en y mêlant, à l'égard de ce dernier, un sentiment de tristesse... La critique la plus pénétrante de sa méthode d'observation et de son système d'interprétation pourrait bien se trouver dans ces lignes plaintives écrites par la pauvre Madeleine elle-même dans un moment de plus grande lucidité :

« J'espère que [Dieu] ne permettra pas que je serve d'instrument à la *critique des Saints* et au mépris de la religion. Cela a été *ma grande crainte...* J'ai toujours peur de donner une *idée fausse* de ce qui s'est produit sur les Saints. J'ai souvent protesté, *mais en vain,* contre les comparaisons qui étaient faites. On est convaincu que je leur ressemble. Hélas ! je voudrais bien que ce fût vrai ! Si j'ai quelque chose de leur nature, leur sainteté me manque, et on ne le comprend pas !... On prend leur mysticisme pour de la *folie...* [1] »

S'il est sans valeur pour expliquer les faits mystiques, le cas de Madeleine peut être utile au théologien et au directeur de conscience, en ce qu'il montre, dans une image aux traits fortement accusés, à quelles déviations se trouve exposée la vie intérieure des âmes qui réunissent un double défaut : la tête faible, et l'attache au sens propre sous prétexte d'inspirations divines. Le cas où s'est mis le Dr Janet pourrait aussi montrer aux médecins qu'ils s'exposent aux plus ridicules aventures quand, sans aucune préparation technique, ils veulent faire les métaphysiciens et même s'asseoir dans la chaire des théologiens ; mais où trouver le psychiâtre incroyant assez loyal et assez modeste pour tirer devant le public cette morale de l'histoire ?

§ IV. — Un recueil des décisions de l'Eglise relatives a la vie ascétique et mystique

Le P. de Guibert, professeur de théologie mystique à l'Université Grégorienne, vient de rendre un signalé service à l'Eglise en publiant un recueil de documents relatifs à la vraie notion et à la pratique de la perfection chrétienne [2]. En dehors des Patrologies, des collections d'actes conciliaires ou d'actes du Saint-Siège, dont la masse même interdisait pratiquement l'usage au clergé et aux étudiants, on trouvait quelques documents du magistère ecclésiastique rassemblés dans l'*Enchiridion* de Denzinger, et une série de textes patristiques dans l'*Enchiridion asceticum* de Rouët de Journel [3]. Mais Denzinger était loin d'être complet ; Rouët de Journel ne dépassait pas la période des Pères et se bornait à la théologie ascétique. Il y avait donc place pour un nouveau travail, qui rassemblerait les condamnations et les enseignements relatifs à la théologie ascétique et mystique ainsi qu'à la pratique de la perfection chrétienne ecclésiastique et monastique. C'est ce travail que le P. de G. a mené à bien.

Les documents admis sont ceux qui « ont été édités de quelque autorité ecclésiastique » : les décisions du Saint-Siège tout d'abord, y compris les Congrégations et l'Inquisition ; puis les actes conciliaires et épiscopaux confirmés par l'autorité suprême ; les Règles monastiques solennellement approuvées ou recommandées par leur antiquité et leur universalité. Ni les condamnations portées par des Universités, ni les bulles de canonisation n'ont été mises à contribution.

Les textes sont cités *in extenso* quand ils se réfèrent intégralement à la vie spirituelle ; sinon ils le sont en partie, mais toujours avec références précises aux meilleures éditions ; quelques textes

[1] La pauvre malade s'imaginait qu'elle était soulevée de terre et qu'elle serait bientôt emportée au ciel, parce qu'elle marchait sur la pointe des pieds. Elle soutenait que Marie était montée *vivante* au ciel et entretint longtemps le projet d'un voyage à Rome pour demander au pape de définir ce point comme de foi ; comme preuve de ses dires, elle devait elle-même monter au ciel.

[2] Dr Le Grand, *A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet. Etude psychiâtrique,* dans *Etudes Carmélitaines* d'octobre 1931, p. 59 et 64.

[3] Ibid., *Confrontations,* p. 65-125.

[4] Ibid. p. 135-136.

[1] Ibid., n° d'avril 1931, p. 61.

[2] Josephus de Guibert, S. J. *Documenta ecclesiastica Christianæ perfectionis studium spectantia.* — Un vol. in-8 de xv-562 p., 25 lires. — Rome, Université Grégorienne (Piazza della Pilotta), 1931.

[3] Sur ce dernier, cf. *Ami* du 27 nov. 1930, p. 753-54.